Kurt SCHIER

FREYS UND FRÓÐIS BESTATTUNG

Es gibt zwei verschiedene Berichte über Freys Tod. Nach Vǫlospá 53 und der davon abhängigen Darstellung der Snorra Edda unterliegt Freyr in der eschatologischen Schlacht am Ende der Welt dem Riesen Surtr, nach der Ynglingasaga herrschte er einst in Uppsala und starb dort an einer Krankheit. Nur diese letzte Überlieferung wird uns hier beschäftigen, sie allein schildert Freys Bestattung.

Snorri verwendete als Quelle für seine Ynglingasaga neben einigen anderen Traditionen vor allem das Ynglingatal, das mit hoher Wahrscheinlichkeit von dem im 9. Jh. lebenden norwegischen Skalden Þjóðólfr ór Hvini geschaffen wurde; die Saga kann zwar nicht im gleichen Ausmaß Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit erheben wie die anderen Teile der Heimskringla, ist aber keineswegs bloße historisch-genealogische Fiktion. Die Namenparallelen im Beowulf sichern einen historischen Kern zumindest einiger Abschnitte, und umfangreiche archäologische Untersuchungen machen einen Zusammenhang mit schwedischen und wohl auch norwegischen Königsgräbern sehr wahrscheinlich.

Nach der Saga wird das Geschlecht der Ynglingar auf Yngvi-Freyr zurückgeführt, das Ynglingatal - soweit es erhalten ist - reicht jedoch nur bis zu Freys Sohn Fjǫlnir, von dessen Tod das 11. Kapitel der Ynglingasaga handelt. Es ist eine offene Frage, ob ursprünglich eine oder mehrer Strophen der Fjǫlnir-Strophe vorausgegangen sind, durch die die direkte Abstammung der Ynglingen-Könige von Yngvi-Freyr erwiesen werden sollte. Zwischen dem 10. und dem 11. Kapitel der Saga liegt anscheinend eine Zäsur, und man trennt zuweilen die "historischen" Teile der Saga von dem "mythischen" Teil, den Kapiteln 1 - 10. Es ist bekannt, daß auch spätere Kapitel Spuren mythischer Tradition enthalten; in gleicher Weise muß man fragen, ob nicht auch einzelne Motive der - oft euhemeristisch umgedeuteten - Mythen der ersten zehn Kapitel auf ein wirkliches Ereignis zurückgehen. Einen realen Kern könnte man vor allem im 10. Kapitel vermuten, das vom Tod und der Bestattung Freys handelt [1].

> Freyr tók sótt, en er at honum leið sóttin, leituðu menn sér ráðs ok létu fá menn til hans koma, en bjoggu haug mikinn ok létu dyrr á ok þrjá glugga. En er Freyr var dauðr, báru þeir hann leyniliga í hauginn ok sǫgðu Svíum, at hann lifði, ok varðveittu hann þar þrjá vetr. En skatt ǫllum helltu þeir í hauginn, í einn glugg gullinu, en í annan silfrinu, í inn þriðja eirpenningum. Þá helzk ár ok friðr. Freyja helt þá upp blótum, því at hon ein lifði þá eptir goðanna. ...Þá er allir Svíar vissu, at Freyr var dauðr, en helzk ár ok friðr, þá trúðu þeir, at svá myndi vera, meðan Freyr væri á Svíþjóð, ok vildu eigi brenna hann ok kǫlluðu hann veraldargoð, blótuðu mest til árs ok friðar alla ævi síðan.

1) Heimskringla. Bjarni Aðalbjarnarson gaf út. I. Reykjavík 1949. (Íslenzk fornrit. 26). S. 24 f.

In ganz ähnlicher Form, z. T. mit wörtlichen Übereinstimmungen, findet sich die Geschichte auch in der Flateyjarbók, wo sie König Olaf Tryggvason in den Mund gelegt ist [2]. Olaf betont, Freyr sei kein Gott, sondern ein mächtiger König in Schweden gewesen, für den nach seinem Tod ein sehr großer Hügel (haugr hardla mikill) errichtet wurde. en er hann var haugsettr þa var talat at nokkurir menn munde fara j haug hea honum til hugganar vid hann þuiat monnum hafde hann verit miog harmdaude. en þo at hann væri uinsæll medan hann lifde þa uillde þo æinge vera hea honum daudum. þui toku Suiar þat rad at þeir letu gera dyrr a hauginum ok . iij. glugga. Der folgende Teil des Berichtes über Freys Bestattung stimmt mit der Ynglingasaga genau überein; dann heißt es weiter: þa er Freyr var heygdr uillde æingi lifande madr vera hea (honum) ok þui gerdu Suiar tremenn . ij. ok settu þa j haug hea honum þuiat þeir hugdu at honum mundi gaman þikia at læika ser at þeim. en er langar stundir lidu þadan kom nokkurum Suium j hug at briota hauginn þuiat þa uoru aftr byrgdar dyr hans ok gluggar en menn vissu at mikit fe var j hauginum. ok er hann uar raufadr foru nokkurir menn j festum ofan a golfit ok sa þar gull mikit ok gersimar margar. Die Grabräuber gerieten jedoch so in Furcht, daß sie nur die beiden Holzfiguren mitnahmen, von denen dann eine in Schweden, die andere in Drontheim verehrt worden sein soll.

Diese merkwürdige Art der Bestattung findet, soweit ich sehe, als Ganzes in der germanischen Überlieferung kein Gegenstück. Aber auch die Parallelen zu einzelnen Motiven sind spärlich und nur wenig aufschlußreich. Die Óláfs saga hins helga der Heimskringla berichtet von einem mit Gold und Silber durchsetzten Erdhügel bei einem Heiligtum des Gottes Jómali (zu finn. jumala "Gott") in der Gegend des Weißen Meeres nahe der Dwina; er kann wohl nicht unmittelbar mit Freys Grabhügel verglichen werden [3]. Eher könnte man an einen Zusammenhang mit dem Grab des Hǫlgi, des heros eponymos von Hálogaland, denken; es besteht nach Snorri abwechselnd aus Schichten von Erde und "Opfergeld" (blótfé), nämlich Gold und Silber [4]. Das wird bestätigt durch den im 11. Jh. lebenden isländischen Skalden Skúli Þorsteinsson, der in einem Gedicht auf die Svolderschlacht die Kenning Hǫlgahaugþak "Hölgis Hügeldach" für "Gold" verwendet [5]. Auch Hǫlgi gilt zumeist in gleicher Weise wie Freyr als sterbende Gottheit mit stark vegetativem Aspekt. Es liegt dann nahe, in der Darbringung reicher Schätze im Grabe des Gottes ein Motiv zu sehen, das im Germanischen mit dem Tode dieses Göttertyps überhaupt eng verbunden, vielleicht gerade kennzeichnend dafür ist. Ob sich eine solche Vorstellung auf den Mythus beschränkte oder auch eine kultische Realisierung erfuhr, kann hier zurückgestellt werden. Wenn die Ynglin-

2) Flateyjarbók, ed. G. Vigfússon og C. R. Unger. I. Christiania 1860. S. 403.
3) Heimskr. II (Ísl. fornr. 27), S. 230. - Vgl. zum Namen Jómali Alan S. C. Ross: Jomali. In: APS 2 (1937-38). S. 170-173.
4) Edda Snorra Sturlusonar. Utg. ved Finnur Jónsson. København 1931. S. 142 f.: ... ok var hǫgr Hǫlga kastaðr, onnor flo af gvlli eþa silfri, þat var blotfeit, en onnor flo af moldv ok grioti.
5) Skj. I, B, 284,4.

gasaga den Eindruck erweckt, Freyr seien Steuern oder irgendwelche profane Abgaben ins Grab geschüttet worden, ist das sicher nur eine rationalistische Umdeutung eines nicht mehr verstandenen sakralen Motivs.

Schon Rudolf Much hatte 1898 Freys Bestattung mit der von Herodot (IV, 95) berichteten Geschichte vom thrakischen (getischen) Gott Zamolxis in Zusammenhang gebracht [6], und seither wird immer wieder auf diese Parallele verwiesen [7]. Nach Herodot ist der Thraker Zamolxis (andere Formen seines Namens: Zalmoxis, Zalmolxis) eigentlich ein Freigelassener gewesen, der einst Pythagoras als Sklave diente. Er habe seine Gäste gelehrt, daß weder er noch sie stürben, sondern an einen Ort kämen, wo sie alles Gute erwarte. Er ließ sich eine unterirdische Wohnung bauen, stieg hinab und blieb dort drei Jahre lang. Von allen wurde er betrauert, im vierten Jahr aber kam er wieder empor, und nun glaubte man seinen Lehren. - Man nimmt zumeist an, dieser Mythus von Zamolxis habe das Verschwinden und Wiederkehren des Vegetationsgottes zum Inhalt, was durch seinen Namen, den man zu slaw. zemlja "Erde" stellt und der gut zum Namen des baltischen Gottes Žemeluks stimmt, gestützt wird. Herodot berichtet allerdings auch (IV, 94), daß die Toten nach dem Glauben der Thraker zu Zamolxis gehen. Alle fünf Jahre schikken sie einen durch Los Erwählten als Abgesandten zu dem Gott und sagen ihm ihre Wünsche; dieser Bote wird in bestimmter ritueller Weise getötet. Das sichert Zamolxis' Charakter als Unterweltsgott, was freilich mit seiner Funktion als Vegetationsgott nicht unvereinbar wäre. Zu einer einfachen Vegetationsfunktion will es jedoch schlecht passen, daß nach seiner Lehre auch andere - seine Gäste - nicht sterben, sondern ein ewiges Leben in Freude genießen sollen. Dies und der ausdrückliche Hinweis auf Pythagoras führte Martin P. Nilsson zu der Annahme, es handle sich hier um eine "vergröberte volkstümliche Version, eine Vorstellung von dem glücklichen Leben in der Unterwelt, die sich auch bei den Orphikern findet" [8]. Auch diese Erklärung dringt aber wohl nicht zum Kern der Zamolxis-Vorstellung vor.

6) R. Much: Der germanische Himmelsgott. In: Abhandlungen zur germanischen Philologie. Festgabe für Richard Heinzel. Halle 1898. S. 268 ff. (S.-A. S. 80 ff.)
7) Vgl. z. B. Gudmund Schütte: Dänisches Heidentum. Heidelberg 1923. S. 106. - R. Much: Balder. In: ZfdA 61 (1924). S. 93 - 126, hier S. 119 ff. - F. R. Schröder: Germanentum und Hellenismus. Heidelberg 1924. S. 64. - F. R. Schröder: Ingunar-Freyr. Tübingen 1941. S. 51 f. (mit Literaturhinweisen). - Jan de Vries, ARG II^2, S. 182 f.
8) Martin P. Nilsson: Geschichte der griechischen Religion. I^2. München 1955, S. 702f. - Vgl. zu Zamolxis auch Joseph Wiesner: Die Thraker. Stuttgart 1963, S. 83-86 und S. 214 (Anm.) mit ausführlichen Literaturhinweisen. Der mit der Verehrung des Zamolxis verbundene Unsterblichkeitsglaube sei so ausgeprägt gewesen, daß die Geten mit der charakteristischen Bezeichnung "unsterblichkeitsgläubig" belegt wurden. Es stelle sich aber die Frage, "ob die Entsprechungen zwischen dem getischen Bereich und der griechischen Welt nicht als ein differenziertes Weiterleben ursprünglich gemeinsamen Frühzeiterbes aufzufassen sind." (S. 86). Die Verbindung mit Pythagoras wäre somit sekundär. Die Anlage des unterirdischen Gemaches für Zamolxis spreche für ein Kammergrab, und diese Grabform lasse sich im Thrakerland bis in die Frühzeit zurückverfolgen.

Die Übereinstimmungen zwischen dem Weggang des Zamolxis und der Bestattung Freys beschränken sich auf die Frist von drei Jahren und das Bild der unterirdischen Wohnung, wobei der zeitlichen Angabe wegen der Möglichkeit formelhafter Vereinfachung kein großer Beweiswert beigemessen werden darf. Das entscheidende Motiv, die Rückkehr des Gottes Freyr, fehlt in der Ynglingasaga. Selbst wenn man annimmt, der lebendige Glaube an die Wirklichkeit eines solchen Mythus sei zur Zeit der Aufzeichnung schon erloschen gewesen, würde man doch eine euhemeristische Umdeutung erwarten, etwa in der Art der Zamolxis-Episode, die die Wiederkehr des Gottes als Betrug darstellt. Die Rückkehr eines toten Gottes ins Leben ist ein so auffallender Zug, daß er wohl sicher im Mythus - wenn auch nur in Andeutungen - oder in der späteren christlichen Literatur in irgendeiner Weise erwähnt worden wäre. Wir suchen vergebens. Weder in den Freyr- noch in den Fróđi-Überlieferungen ist von der Rückkehr des Gottes oder seiner Wiedergeburt die Rede; der Gott ersteht auch nicht in Gestalt eines Nachfolgers oder Rächers aufs neue. In Grm. 5,4-6 heißt es zwar, die Götter hätten Freyr in den Tagen der Vorzeit Alfheim als "Zahngabe" geschenkt (Álfheim Frey gáfo í árdaga / tívar at tannfé). Wenn sich tannfé auf den Brauch bezieht, einem Kinde ein Geschenk zu machen, sobald der erste Zahn durchbricht, muß man sich Freyr hier also als Kind vorstellen. Das kann sich zwar auf eine Wiedergeburt Freys beziehen, sicher ist aber eine solche Deutung keineswegs; selbst dann aber bliebe es erstaunlich, daß sich in der ganzen umfangreichen und vielschichtigen Freyr-Überlieferung nur an einer einzigen Stelle und noch dazu in nicht eindeutiger Weise ein Hinweis auf eine Wiederkehr des Gottes findet.

Dennoch gelten Freyr und Fróđi meist als sterbende und wiederauferstehende Vegetationsgottheiten, und nach allgemeiner und anscheinend wohlbegründeter Auffassung symbolisieren Tod und Wiederkehr des Gottes das Sterben und Neuerwachen der Vegetation. Zwar unterscheiden sich die Freyr- und Fróđi-Mythen in wichtigen Punkten von anderen Mythen von sterbenden Gottheiten, doch mag manches auf Überlieferungsverluste zurückzuführen sein. Die mit dem Tode des Vegetationsgottes sonst immer verbundene allgemeine Trauer vermissen wir sowohl bei Freyr als auch bei Fróđi; in der Ynglingasaga wird sie allerdings im Zusammenhang mit dem Tode des Njǫrđr angeführt (Svíar brenndu hann ok grétu allmjǫk yfir leiđi hans) [9]. Andere Gottheiten, die dem gleichen Typ zugezählt werden, unterliegen in der Regel entweder einem göttlichen oder halbgöttlichen Widersacher (Baal, Osiris in den meisten der bekannten Zeugnisse, Balder u. a.), oder sie werden durch ein Tier getötet (Adonis, wahrscheinlich auch Osiris in der ältesten Form des Mythus, Fróđi und andere). Wenn nun auch Freyr nach der Ynglingasaga an einer Krankheit stirbt, so darf man das nicht als Argument dafür benützen, daß er nicht dem gleichen Göttertyp angehören könne wie Adonis, Osiris oder Baal. Die Art des Todes in anderen vergleichbaren Mythen, vor allem auf einer späteren Stufe der Entwicklung, ist offenbar erstaunlich vielfältig.

---

9) Heimskr. I, S. 23.

Das Fehlen des Auferstehungsmotives in den Freyr-Überlieferungen scheint dagegen ungleich schwerer zu wiegen. Wenn die Rückkehr des Gottes das Wiedererwachen der Vegetation und aller Fruchtbarkeit symbolisiert, so müßte ohne Zweifel die Auferstehung oder die Wiedergeburt das zentrale Motiv des Mythus bilden, weil allein dadurch der Tod des Gottes erst seinen Sinn erhält. Aber wir können die klare Aussage der Texte nicht hinweginterpretieren: der Mythus berichtet zwar von Freys Tod, nicht aber - wenn man von der unsicheren Annahme der Grimnismál absieht - von seiner Auferstehung oder Neugeburt.

Wenn auch der Mythus kein Zeugnis über Freys Rückkehr bewahrt hat, könnte sie doch Gegenstand eines Kults gewesen sein. So fragt Jan de Vries, ob das dreijährige Verschwinden darauf hindeute, "daß die Feier der Wiedererstehung des Fruchtbarkeitsgottes nicht jedes Jahr, sondern nach dem Verlauf von drei Jahren stattfand, wie das große Opferfest in Uppsala jedes neunte Jahr gehalten wurde" [10]. Dem stehen nach meiner Auffassung aber auch prinzipielle Bedenken entgegen. Sind Tötung und Wiedererweckung des Gottes zwei korrespondierende Akte eines Jahreszeitenrituals, so bilden sie in der Regel entweder den Inhalt zweier verschiedener Feste, etwa im Herbst und im Frühjahr, oder sie werden zu einem Fest zusammengezogen, in dem also zunächst der Vertreter des Gottes getötet, dann aber wiedererweckt wird (bzw. in Gestalt eines Nachfolgers wiederersteht) [11]. In diesem letzteren Fall muß das Fest nicht unbedingt in den Jahreszyklus eingefügt sein, es kann auch nach längeren Abständen wiederholt werden; das gleiche gilt für einen Kult, in dem die Tötung des Gottes oder seines Vertreters nicht primär vegetativen Aspekt hat. Es gibt sogar vereinzelte Hinweise, daß Tod und Wiedererweckung eines Gottes im Vegetationskult nicht im Jahreszyklus, sondern in längeren Perioden erfolgen; dann liegen aber besondere klimatische oder wirtschaftliche Gegebenheiten vor. So hat etwa C. H. Gordon mit Nachdruck die Meinung vertreten, daß der Tod Baals durch Mot im alten Ugarit in einen Siebenjahreszyklus eingefügt gewesen sei [12]. Das müßte auf der Vorstellung einer sieben Jahre währenden Dürreperiode beruhen, für die es auch an anderen Stellen der altorientalischen Literatur Hinweise gibt, z. B. in den sieben fetten und sieben mageren Jahren in der Erzählung von Joseph in Ägypten (Genesis 41) [13]. Es ist allerdings auch denkbar, daß nicht die Wiedererweckung des Gottes, sondern gerade seine Tötung im Kult die fruchtbar-

---

10) de Vries, ARG II^{2}, S. 183.

11) Vgl. das Schema über die verschiedenen Variationsmöglichkeiten der Tötungsriten bei Otto Höfler: Das Opfer im Semnonenhain und die Edda. In: Edda, Skalden, Saga. Festschrift zum 70. Geburtstag von Felix Genzmer. Heidelberg 1952. S. 49, Anm. 188.

12) C. H. Gordon: Ugaritic literature. Rom 1949. S. 3 ff. - Der These eines Zyklus von sieben Jahren, die auch von anderen Forschern übernommen wurde, hat jedoch Arvid S. Kapelrud: Baal in the Ras Shamra texts. Copenhagen 1952. S. 128 ff. energisch widersprochen; er nimmt auch für den Tod und die Wiederkehr Baals einen Zusammenhang mit dem Jahreszyklus an.

13) Vgl. Kapelrud, Baal in the Ras Shamra texts, S. 128.

keitsweckende Wirkung enthält; in diesem Fall ist eine unperiodische oder außerhalb des Jahreszyklus stehende Wiederholung des Rituals durchaus möglich. Wenn aber Tod und Rückkehr eines Gottes zusammen dem Sterben und Wiedererwachen der Fruchtbarkeit im Jahreslauf entsprechen, kann der Gott nicht Jahre hindurch "tot" sein, solange der Kult überhaupt noch einen Sinn hat.

Ich sehe also keine Möglichkeit, die Darstellung der Ynglingasaga und der Flateyjarbók über Tod und Bestattung Freys in irgendeiner Weise auf die Rückkehr einer getöteten Vegetationsgottheit zu beziehen.

Diese Bedenken verstärken sich, wenn man die Darstellung vom Tod und der Bestattung Fróđis zum Vergleich heranzieht, die Saxo Grammaticus im 5. Buch der Gesta Danorum (XVI,1 f.) gibt [14]. Eine alte, in Zauberkünsten erfahrene Frau hatte ihren Sohn aufgehetzt, sich des Goldes zu bemächtigen, das Frotho III. als Zeichen der Sicherheit, des Rechts und der Ordnung an Kreuzwegen öffentlich aufgehängt hatte; dieses bekannte Wandermotiv hängt gewiß auch mit dem Fróđa-friđr zusammen, von dem die Ynglingasaga spricht [15]. Als sich Frotho mit seinen Leuten dem Haus der Zauberin näherte, um die Untat zu rächen, nahm sie die Gestalt einer Seekuh an und verwandelte ihre Söhne in Kälber. Frotho stieg voll Erstaunen von seinem Wagen herab und wurde von der Seekuh mit ihrem Horn durchbohrt: At mater, quae maioris beluae speciem sumpserat, praetento cornu regem adorta alterum eius latus confodit. Die Leute des Königs töteten daraufhin die Ungeheuer, und man bemerkte, daß es Menschen mit Tierköpfen waren: Quibus interemptis, animadvertunt humana cadavera ferinis capitibus praedita. In der lateinischen Fassung der Skjǫldungasaga des Arngrímur Jónsson wird Fróđi durch das Geweih eines Hirsches getötet [16]; Axel Olrik hat eine Reihe weiterer Parallelen aus der Volksüberlieferung angeführt, in denen die Tötung durch ein Tier erfolgt, nicht aber durch einen Menschen, der die Gestalt eines Tieres angenommen hat [17]. Über die Herkunft des Motives herrscht noch Unklar-

14) Saxonis Gesta Danorum. Ed. J. Olrik et H. Raeder. Havniae 1931. S. 142. - Vgl. zu erhaltenen Volksüberlieferungen von Frothos Bestattung vor allem Georges Dumézil: La gestatio de Frotho III et le folklore du Frodebjerg. In: Études Germaniques 7 (1952). S. 156 - 160.

15) Heimskr. I, S. 24: Á hans [= Freys] dǫgum hófsk Fróđafriđr.

16) Arngrimi Jonae Opera latine conscripta. Ed. Jakob Benediktsson. I. (Bibl. Arnamagn. IX). Hafniae 1950. S. 339: Hic cum cervum venatu assecutus hasta transfoderet, cervi conversi cornibus ventrem et viscera confixus occubuit; sepultus in Selandia.

17) Axel Olrik: Danmarks heltedigtning. II. København 1910. S. 240 ff. - Olrik macht darauf aufmerksam, daß Saxo gerade den übernatürlichen Charakter der Tiere hervorhebt: "ellers plejer hans danske sagnverden netop at undgå det overnaturlige. Når det dog forekommer her, vil det sige, at dyrets overnaturlighed er bevaret fra ældre overlevering af sagnet." (S. 244). Man könnte erwägen, ob nicht, da die Tötung des Königs durch Menschen in Tierverkleidung erfolgte, der König in einem Kult geopfert wurde. Ich will dieser Frage hier nicht weiter nachgehen, doch sei am Rande erwähnt, daß in einer allerdings sehr fragmentarischen Fassung (BH) des Baal-Mythus, die mit dem größen Baal-Zyklus (AB) nicht übereinstimmt, Baal

heit, doch wird man kaum fehlgehen, wenn man es zu den zahlreichen anderen Überlieferungen stellt, in denen ein "Vegetationsgott" durch das Horn oder den Zahn eines Tieres getötet wird.

Nun folgt eine Erklärung, die der der Ynglingasaga ganz ähnlich ist: Man fürchtete den Abfall der Provinzen, wenn des Königs Tod bekannt würde, und man wollte deshalb den Eindruck erwecken, daß der König noch am Leben sei. Der Körper des Königs wurde deshalb nach Entfernung der Eingeweide eingesalzen und drei Jahre lang auf einem Wagen durch das Land gefahren; als aber die Verwesung den Körper ergriff, wurde er an einer Brücke in Seeland bestattet. (XVI,3: ... Huius, egestis visceribus, salitum corpus triennio proceres asservandum curabant... Deportabatur itaque ab iis exanimum corpus, ut iam non funebri lecto, sed regali vehiculo gestari videretur ... At ubi putidos artus extrema corripuit sanies nec tabes reprimi poterat, secus Weram Sialandiae pontem regio funere tumulavere corpus, affirmantes Frothonem eo loci mortis ac busti copiam exoptasse, ubi regni eius praestantissima haberetur provincia).

Saxo zitiert zu Beginn des 6. Buches [18] eine vierzeilige Strophe, die Hiarnus gedichtet haben soll. Danach führten die Dänen den Frotho lange Zeit durch die Lande (Frothonem Dani ... per sua defunctum rura tulere diu). Man hat darin zuweilen einen Widerspruch zum oben zitierten Kontext gesehen und gemeint, die merkwürdigen Einzelheiten (Einsalzen des Toten usw.) trügen "das Gepräge einer späten rationalistischen Erfindung". Man kann sich aber schwer vorstellen, daß Saxo eine von ihm übersetzte Strophe durch einen Prosabericht "erklärt" haben sollte, der gar nicht dazu paßte. Wahrscheinlich liegt jedoch gar kein Widerspruch vor, denn 'ferre' muß hier wohl nicht im strengen Sinne durch "tragen" übersetzt, sondern kann allgemeiner im Sinne von 'vehere' wiedergegeben werden, wobei die Art der Bewegung offen bleibt.

Dieser Strophe liegt nach verbreiteter Auffassung eine ältere Dichtung in dänischer Sprache zugrunde; der langandauernde Umzug des toten Königs muß also im Bewußtsein der Nachkommen als besonderes und wichtiges Ereignis bewahrt geblieben sein.

Neckel sah in der Umfahrt des toten Königs nur eine Fortsetzung der kultischen Umfahrt zu seinen Lebzeiten. "Als Grund des Umzuges erscheint also hier der Wunsch der Untertanen, das Leben ihres Königs zu verlängern. Da dieser König, dessen Leiche durch die Felder getragen wird, derselbe ist, unter dessen Herrschaft die Felder wunderbare Frucht trugen, so kann der

durch rindsgestaltige Dämonen überwunden wird. Vgl. G. R. Driver: Canaanite myths and legends. Edinburgh 1956. S. 70-73 (Text und engl. Übersetzung); J. Aistleitner: Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra. Budapest 1959. S. 55-57 (deutsche Übersetzung). - Th. H. Gaster: Thespis. New York 1950. S. 218 meint, daß in der pantomimischen Repräsentation der Mythen, in denen ein junger Gott durch ein Tier getötet wird, die Tiere "were probably portrayed by actors dressed up in animal skins or wearing animal masks."

18) Saxo, ed. Olrik/Raeder, S. 143.

Wunsch der Untertanen nur so verstanden werden, daß die Leiche den Äckern, durch die sie getragen wurde, fortdauernd Fruchtbarkeit bringen sollte" [19]. Die grausigen Einzelheiten der Umfahrt lassen sich aber meines Erachtens aus diesem Wunsch allein nicht erklären.

Kultumfahrten lebender Gottheiten oder ihrer irdischen Vertreter sind aus dem germanischen Bereich bekannt; es genügt, auf die von Tacitus (cap. 40) geschilderte Umfahrt der Nerthus und die Umfahrt eines Freyr-Idols mit einer Priesterin in der Gunnar-Helming-Episode der Flateyjarbók zu verweisen [20]. Die langandauernde Umfahrt des Toten, seine Einsalzung und die erst lange nachher erfolgte Bestattung findet aber meines Wissens in der germanischen Überlieferung keine Entsprechung. Dagegen ist es sicher, daß diese Szene mit der Bestattung Freys in der Ynglingasaga zusammenhängen muß. Axel Olrik hatte als Erklärung angenommen, gewisse Motive von Fróðis Bestattung seien (von Snorri oder schon in der Volksüberlieferung) auf Freyr übertragen worden [21]. Walter Baetke hat vor kurzem diesen Gedanken in ähnlicher Form wieder aufgegriffen [22]. Aber auch Olrik findet es merkwürdig, daß Snorri diese Geschichte von Fróðis Bestattung gekannt haben sollte, die weder in der Skjǫldungasaga noch in einer anderen norrönen Quelle enthalten ist, und er fügt hinzu, etwas von dem Stoff in der Ynglingasaga scheine doch aus schwedischer Überlieferung zu stammen [23]. Nach meiner Ansicht gewinnt man durch die These einer Übertragung von Motiven der Fróði-Geschichte auf den Freyr-Mythus gar nichts; die Einzelheiten von Fróðis Bestattung bleiben unverständlich wie zuvor, und gerade die fremdartigen Züge von Freys Hügel: die hausähnliche Grabanlage, die Darbringung von "Abgaben", erfahren durch die Geschichte von Fróðis Bestattung keine Klärung.

Die meisten Forscher führen die Übereinstimmungen zwischen Freyr und Fróði darauf zurück, daß beide zumindest sehr eng verwandte Gestalten oder sogar identisch sind. Der eigentliche volle Name und Titel könnte dann Yngvi-Freyr-inn-Fróði gelautet haben [24].

Baetke hat zwar eine Gleichsetzung von Freyr und Fróði entschieden in Abrede gestellt und in Fróði überhaupt nur einen König, keinen Gott, gesehen [25]. Die öfter zusammengestellten gegenteiligen Argumente [26] sind jedoch m.E. stark genug, um an einer Identität von Freyr und Fróði zumindest als Arbeitshypothese festzuhalten.

---

19) Gustav Neckel: Die Überlieferungen vom Gotte Balder. Dortmund 1920. S. 118.
20) Flateyjarbók, I, S. 337 ff.
21) Danmarks heltedigtning, II, S. 239 ff., bes. S. 247 f.
22) Walter Baetke: Yngvi und die Ynglingar. Berlin 1964. S. 86 f.
23) Danmarks heltedigtning, II, S. 248.
24) E. O. G. Turville-Petre: Myth and Religion of the North. London 1964. S. 170.
25) Yngvi und die Ynglingar, S. 87.
26) Vgl. vor allem G. Turville-Petre: The cult of Freyr in the evening of Paganism. [Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society. Literary and historical section. Vol. III. Part VI.] Leeds 1935. S. 317-333. - Zusammenfassung der Argumente für eine Identität von Freyr und Fróði bei de Vries, ARG II², S. 184 ff.

Obwohl die Berichte über Freys und Fróðis Bestattung nicht Spiegelung eines Mythus oder Kults vom Tod und der Wiederkehr einer Vegetationsgottheit sein können, wird man sie doch keineswegs als Erfindung eines Mythographen oder als Schreiberphantasie zur Seite schieben dürfen. Dagegen sprechen allein schon die allzu seltsamen und in der nordischen Überlieferung isolierten Einzelheiten.

Es liegt nahe, nach Übereinstimmungen mit den aus prähistorischen Funden bekannten Königsgräbern Schwedens und Dänemarks zu suchen. Eine erste Schwierigkeit liegt freilich darin, daß man die Überlieferung von Freys und Fróðis Bestattung nicht chronologisch einordnen kann. Saxos Angabe, Frotho III. habe zur Zeit der Geburt Christi gelebt [27], wird man kaum Gewicht beimessen dürfen. Die Ynglingenkönige, deren Namen auch aus dem Beowulf bekannt sind, müssen in der ausgehenden Völkerwanderungszeit und der frühen Vendelzeit gelebt haben, was im großen und ganzen mit dem Alter der Königsgräber von Uppsala und des Ottarshügels übereinstimmt [28]. Snorri muß wohl die Freyr-Überlieferung als alt betrachtet haben; es ist somit nicht allzu wahrscheinlich, daß Freys Bestattung Reminiszenzen an Begräbnissitten enthält, die als Neuerungen erst in der Wikingerzeit aufkamen; auszuschließen ist es freilich nicht.

Aber auch wenn man den zeitlichen Rahmen für einen Vergleich so weit wie nur möglich zieht, sind die Ergebnisse mager. Die auffallendsten Motive, die langdauernde Umfahrt des Toten durch das ganze Land und das Einsalzen des Leichnams, lassen sich durch Bodenfunde nicht verifizieren. Die aus Gräbern verschiedener Zeiten bekannten Wagenbeigaben können in mehrfacher Weise gedeutet werden und bieten kein sicheres Argument. Das Einsalzen eines toten Körpers würde sich überdies nur unter besonders günstigen Umständen heute noch nachweisen lassen, da eine so entwickelte Konservierungstechnik, die den Leichnam bis in unsere Zeit bewahrt hätte, für den Norden kaum vorausgesetzt werden kann [29].

Sune Lindqvist versuchte in seiner großen Arbeit über die Uppsala-Hügel und den Ottarshügel [30], auch Snorris Angaben über Freys Bestattung mit den prähistorischen Gegebenheiten in Einklang zu bringen. Er ging davon aus, daß Freyr selbst noch vor seinem Tode das hausähnliche Grab errichten ließ. Da aber die schwedischen Könige in Uppsala und Vendel verbrannt wurden, könnte sich die Anekdote, soweit sie ihre Wurzeln überhaupt in schwedischen Verhältnissen hat, nur auf die Errichtung des Scheiterhaufens beziehen, wobei allerdings dann die Verbrennung aus unbekannter Ursache verhindert worden

---

27) 5. Buch, XV,3 (ed. Olrik/Raeder, S. 141 f.).
28) Vgl. darüber zusammenfassend Mårten Stenberger: Det forntida Sverige. Stockholm 1964. S. 530-537.
29) Auf gewisse Kenntnisse in der Technik, einen Leichnam unverwest zu erhalten, deutet die im 4. Kapitel der Ynglingasaga überlieferte Episode aus dem Asen-Wanen-Krieg, in der die Wanen das Haupt Mimirs an die Asen senden: Óðinn tók hǫfuðit ok smurði urtum þeim, er eigi mátti fúna ... (Heimskr. I, S. 13).
30) Sune Lindqvist: Uppsala högar och Ottarshögen. Stockholm 1936. Bes. S. 248 ff.

wäre. Einen hausähnlichen Scheiterhaufen erschließt Lindqvist aus einer Stelle in Rimberts Vita Anskarii [31] und bringt auch andere Texte, vor allem aus dem Beowulf, mit einer solchen Vorstellung in Zusammenhang [32]. Er leitet diese Verbrennungssitte aus römischen Riten ab, die noch in der Kaiserzeit lebendig waren. So berichtet Herodianus von einer mehrere Tage währenden Leichenfeier nach dem Tod des Kaisers Septimius Severus, die mit der Verbrennung der in einem tempelähnlichen Holzbau niedergelegten Wachsnachbildung des Leichnams (der selbst unverbrannt bestattet wurde) ihren Höhepunkt erreichte [33]. Die merkwürdige Form der Brandreste im mittleren der drei Königshügel von Gamla Uppsala führt Lindqvist auf eine ähnliche Form der Verbrennung zurück [34]. Eine weitere Stütze sieht er in der bekannten Schilderung einer Leichenverbrennung bei den Rus, die der Araber Ibn Fadhlân gegeben hat [35].

Es bleibt bei einer solchen Erklärung allerdings dunkel, warum Freyr erst nach drei Jahren bei allen Schweden als tot galt, denn die Begründung, weshalb man den Tod Freys dem Volk verheimlichte, wird doch wohl später interpretierender Zusatz sein. Vor allem aber erfahren wir nicht, weshalb nun Freyr gerade entgegen dem Brauch, nach der Ynglingasaga sogar gegen das von Odin eingeführte Gesetz, nicht verbrannt wurde. Endlich fehlt jeder Hinweis, daß sich die Erwähnung der hausähnlichen Grabanlage auf die Form des Scheiterhaufens beziehen müßte. Eine Körperbestattung in einem hausförmigen Grab wird jedoch ausdrücklich erwähnt von dem Araber Ibn Rustah, dessen Werk zwar erst nach 922 entstanden sein dürfte, aber auf ältere Quellen zurückgeht und die Verhältnisse zwischen 862 und 882 (Entstehung des Reiches von Kiew) widerspiegelt [36].

Hält man sich an den Wortlaut der Ynglingasaga, die durch Ibn Rustah eine nicht zu übersehende Bestätigung - wenn auch aus recht später Zeit - erfährt, so muß man eher annehmen, daß Freyr unverbrannt bestattet werden sollte.

---

31) Lindqvist, Uppsala högar, S. 249. - Vgl. Rimberts Vita Anskarii, in: Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches. (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe. XI). Darmstadt 1961. S. 86 f.

32) Lindqvist, Uppsala högar, S. 251 ff. - Auch die Angaben über die Brandbestattung von Sigurðr und Brynhildr in Sigurðarqviða in scamma 65,5 - 70 können mit einer solchen Bestattungsform in Verbindung stehen.

33) Lindqvist, Uppsala högar, S. 250.

34) Lindqvist, Uppsala högar, bes. S. 158 ff., S. 252, 256 u. ö.

35) Lindqvist, Uppsala högar, S. 24 . - Vgl. auch F. R. Schröder: Quellenbuch zur germanischen Religionsgeschichte. Berlin/Leipzig 1933, S. 126-130 und vor allem Harris Birkeland: Nordens historie i middelalderen etter arabiske kilder. Oslo 1954. [Skrifter utg. av Det Norske Videnskaps-Akademie i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse. 1954. No. 2.] S. 17-24.

36) Birkeland, Nordens historie ..., S. 14-17, hier S. 17: "Når en stormann blant dem dør, graver de en grav liksom et stort hus og plaserer ham der. Sammen med ham legger de klærne hans, og de gullarmbåndene han hadde på seg, og dessuten meget mat og drikkekar og mynter. De legger også hans yndlindshustru sammen med ham i graven, mens hun enda er levende. Men så blir porten til graven tilstoppet, og så dør hun der."

Das widerspricht freilich den durch Grabungen erschlossenen schwedischen Königsgräbern zumindest seit der Völkerwanderungszeit, in denen Brandbestattung die Regel ist.

Nach der Ynglingasaga und der Flateyjarbók müßte das Grab Freys folgende Charakteristika aufweisen: 1. Körperbestattung. - 2. Grabhügel von ungewöhnlicher Größe. - 3. Hausförmig gestaltete Grabkammer. - 4. Grabkammer wahrscheinlich unter dem gewachsenen Boden (die Grabräubergeschichte der Flateyjarbók könnte in diese Richtung weisen). - 5. Ungewöhnlich reiche Beigaben.

Es kann hier nicht im einzelnen geprüft werden, wieweit eine solche erschlossene Grabform durch prähistorische Zeugnisse Skandinaviens bestätigt wird. Soweit ich sehe, findet sich nirgends eine völlige Entsprechung von Freys Grab, doch kann ich als Fachfremder mir natürlich nicht erlauben, ein abschließendes Urteil abzugeben [37].

Die eigentliche Schwierigkeit beginnt aber erst dann, wenn man - gezwungen durch die Übereinstimmungen zwischen der Freyr- und Fróði-Überlieferung - beide Berichte zusammen zu erklären versucht.

---

37) Wenn Snorris Angaben über Freys Bestattung einen historischen Kern enthalten, so würde man erwarten, daß diese Bestattungsform älter ist als die der historisch gesicherten Ynglingenkönige; sie dürfte also spätestens dem 5. Jh. angehören. Aber selbst wenn sich in dieser Darstellung nur Reminiszenzen an wikingerzeitliche Bestattungen erhalten haben sollten, finden wir keine Entsprechung. Die Großhügel der schwedischen Königsgräber seit der Völkerwanderungszeit scheiden aus, da sie nur Brandbestattungen enthalten. Die wikingerzeitlichen Kammergräber Schwedens - etwa in Birka - liegen zumeist entweder unter ebenem Boden oder unter flachen Hügeln. Kammergräber der römischen Eisenzeit oder der Völkerwanderungszeit wie etwa das Grab von Lilla Jored (Kvilla socken, Bohuslän) oder von Fullerö (Gamla Uppsala socken, Uppland) sind nicht so auffallend, daß sie noch Jahrhunderte später in so merkwürdiger Weise mit dem Freyr-Bericht verknüpft werden konnten. Selbst aus der vorrömischen Eisenzeit und der jüngeren Bronzezeit Schwedens läßt sich, soweit ich sehe, keine überzeugende Parallele beibringen. In den anderen skandinavischen Ländern ist es nicht viel besser. Die großen wikingerzeitlichen Hügelgräber Norwegens, vor allem um den Oslofjord, sind als Schiffsbestattungen und Bootskammergräber kaum mit Freys Grabstätte zu vergleichen. Im östlichen Norwegen findet man zwar etwa zwischen 300 und 600 n. Chr. gezimmerte Grabkammern, viele davon enthalten aber Urnen mit Brandresten. Auffallenderweise liegt auch das erwähnte schwedische Grab von Lilla Jored auf altem norwegischen Gebiet. (Vgl. Oscar Almgren: Vikingatidens gravskick. In: Nordiska studier, tillegnade Adolf Noreen. Uppsala 1904. S. 309-346, hier S. 313.) - In der Wikingerzeit Dänemarks ist die "Grabkammer von Jelling das einzige voll entwickelte Beispiel" eines Kammergrabes (Johannes Brøndsted: Nordische Vorzeit III. Neumünster 1963, S. 331). Die Körperbestattungen, die sich seit der älteren römischen Kaiserzeit als Neuerung in Dänemark ausbreiteten, liegen in schweren Steingräbern unter ebenem Boden oder flachen Hügeln, kommen also für uns ebenfalls nicht in Frage. - Rudolf Much hatte (AfdA 28, 1902, S. 320) verwiesen auf die "aus dem Schluß der Steinzeit oder der Übergangszeit zur Bronzeperiode stammenden Steingräber, die ein großes rundes oder rundliches Loch in der einen Giebelwand zeigen." Bisher sind 66 solche Gräber mit Gieberloch bekannt, alle aus Mittelschweden, die meisten aus Västergötland; aus Uppland ist bisher kein Grab dieser Art bekanntgeworden. Sie bestehen zumeist aus zwei,

Es liegt nahe, in Überlieferungen, die trotz strukturellen Übereinstimmungen in wichtigen Einzelheiten stark divergieren, membra disiecta einer als Ganzes nicht mehr erhaltenen Vorstellung zu sehen. Wenn das auch auf Freys und Fróđis Bestattung zutrifft, dann müßte die zugrundeliegende Geschichte etwa folgenden Inhalt gehabt haben:

Freyr/Fróđi stirbt, der Leichnam wird eingesalzen oder einbalsamiert und auf einem Wagen lange Zeit durch das Land gefahren. Dabei werden ihm alle Ehren erwiesen; während der Umfahrt (?) oder bei der Bestattung bringt man ihm Gaben in Form von Gold, Silber oder geprägtem Geld dar. Die Beisetzung erfolgt an einem vorherbestimmten Platz in einer ausgezeichneten Gegend (praestantissima provincia). Das Grab gilt dabei als Haus und hat auch äußerlich Ähnlichkeit mit einem Haus. Die Bestattung findet erst nach längerer Zeit (drei Jahren?) ihren Abschluß; vielleicht gilt Freyr/Fróđi erst dann wirklich als tot.

Eine solche Konstruktion setzt voraus, daß die Erklärungen für die seltsamen Geschehnisse in den Berichten von Freys und Fróđis Bestattung spätere Zutat sind, um die unverständlichen Einzelheiten zu motivieren. Konkret darf man sich diese Angaben sowieso nicht vorzustellen versuchen; wie etwa hätte man dem Volk gegenüber begründen wollen, daß der König Freyr nun in einem Grabhügel haust? Und auf welche Weise wurde es dennoch in Schweden bekannt, daß Freyr tot ist?

Anderseits können weitere Einzelheiten wohl auf ältere Überlieferung zurückgehen, ohne daß wir es sicher zu entscheiden vermöchten. Ist es Zufall, daß Freyja nach Freys Tod die Opfer weiter führt, ohne daß von ihr später noch die Rede ist? (Freys Nachfolger ist nach der Ynglingasaga Fjǫlnir.) - Erwartete man wirklich, wie es in der Flateyjarbók anklingt, daß Leute aus dem Volk ihren toten König ins Grab begleiteten?

Die hier rekonstruierte Form von Freys und Fróđis Bestattung würde zwar die scheinbar unverständlichen Einzelheiten der Textüberlieferung erklären, sie findet aber noch weniger eine Stütze in anderen skandinavischen Traditionen als die Berichte von Freys oder Fróđis Bestattung allein. Gelingt es aber, eine so auffallende Kombination so seltsamer Einzelmotive auch andernorts nachzuweisen, kann man mit hoher Wahrscheinlichkeit damit rechnen, daß beide Überlieferungen nicht unabhängig voneinander entstanden sind. Darüber hinaus würde die Identität von Freyr und Fróđi, von uns nur als Arbeitshypothese angenommen, gesichert.

---

manchmal aus drei Kammern und erreichen eine Länge bis zu 10 m (Skogsbo, Norra Säm socken, Västergötland). Sie liegen jedoch entweder unter flachem Boden oder einem niedrigen Hügel. Vgl. M. Stenberger, Det forntida Sverige, S. 121-128 und S. 138 (über Zusammenhang mit französischen Gräbern mit Giebelloch). Die Möglichkeit einer Verbindung dieses Grabtyps mit Freys Grab im Hügel scheint gering. - Vgl. auch das Material bei Hans-Lüitjen Janssen: Die Toten in Brauchtum u. Glauben der germanischen Vorzeit. In: Mitteil. d. Anthropolog. Gesellschaft in Wien, 72 (1942), S. 1-242.

Eine Darstellung eines Königsbegräbnisses, die alle wesentlichen Elemente des hier angenommenen nordischen Rituals enthält, gibt Herodot (IV, 71 f.) für die Skythen. Eine Umfahrt des Toten ist bei den Skythen allgemein üblich (Herodot IV, 73): Die Verwandten legen den Toten auf einen Wagen und fahren ihn zu den Freunden; jeder empfängt und bewirtet die Begleitung und setzt der Leiche von allen Speisen vor. Diese Umfahrt dauert 40 Tage, dann erst wird der Leichnam bestattet. - Das Ritual nach dem Tode eines Königs, das "an düsterer Großartigkeit kaum seinesgleichen in der antiken Welt" kennt [38], schildert Herodot folgendermaßen:

71. Die Grabstätten der Könige befinden sich in der Landschaft Gerrhos, in die der Borysthenes [=Dnjepr] als schiffbarer Strom hineinfließt. Wenn der König gestorben ist, wird dort eine große viereckige Grube in die Erde gegraben. Ist sie fertig, so hebt man die Leiche auf einen Wagen. Der Leib ist vorher mit Wachs überzogen worden, der Bauch geöffnet und gereinigt, mit gestoßenem Safran, mit Räucherwerk, Eppich- und Dillsamen gefüllt und wieder zugenäht worden. Die Leiche wird nun von Stamm zu Stamm geführt. Jeder Stamm, zu dem sie gelangt, tut dasselbe, was die königlichen Skythen zuerst tun: jeder schneidet ein Stück von seinen Ohren ab, schert seine Haare, macht einen Schnitt rund um den Arm, ritzt Stirn und Nase und sticht einen Pfeil durch die linke Hand. Dann geht es zum nächsten Stamm, und der vorhergehende gibt der Leiche das Geleit. Endlich nachdem alle anderen Stämme durchwandert sind, gelangen sie nach Gerrhos zu dem fernsten Stamm und zu der Grube. Die Leiche wird darin auf eine Streu gebettet, zu beiden Seiten der Leiche werden Lanzen in den Boden gesteckt, Stangen darüber gelegt und ein Dach aus Flechtwerk hergestellt. Man tötet eines seiner Weiber, seinen Weinschenken, seinen Koch, Pferdeknecht, Leibdiener, Boten, ferner seine Pferde, die Erstlinge alles anderen Viehs und begräbt sie in dem weiten Raum der Grube, der noch leer ist; ebenso auch goldene Schalen, denn Silber- und Erzgeräte nehmen die Skythen dazu nicht. Darauf türmen sie einen großen Grabhügel auf und suchen ihn so gewaltig wie möglich zu machen.

72. Ein Jahr später wird die Trauerfeier wiederholt. Die besten von der Dienerschaft des Königs, die noch am Leben sind ..., werden erdrosselt, fünfzig an der Zahl, ebenso die fünfzig schönsten Pferde.
(Die toten Diener werden, nachdem man ihnen die Eingeweide entfernt und die gereinigte Bauchhöhle mit Spreu gefüllt hat, so auf die in gleicher Weise präparierten Pferde gesetzt, daß sie wie Reiter das ganze Grabmal umgeben.)

Die Gräber galten offenbar als besonderes Heiligtum. Herodot (IV, 127) berichtet, daß der Perserkönig Dareios während seines wenig glücklichen

---

38) Karl Jettmar: Die frühen Steppenvölker. Baden-Baden 1964. S. 21. - Die Texte aus Herodots Historien werden zitiert nach der Deutschen Gesamtausgabe, übers. von A. Horneffer, neu herausgegeben und erl. von H. W. Haussig. Stuttgart 1955. Hier S. 277 f. - Vgl. auch Geo Widengren: Die Religionen Irans. Stutgart 1965. S. 168 ff.

Feldzuges im Skythenland dem Skythenkönig vorwirft, er weiche jedem Kampf aus. Der Skythe erwidert, nichts dränge die Skythen zur Schlacht, da sie weder Städte noch Ackerland zu verteidigen hätten. "Wollt ihr durchaus, daß es bald zur Schlacht kommt, so haben wir ja die Grabstätten unserer Väter: sucht sie und wagt, sie zu zerstören! Ihr werdet merken, ob wir um die Gräber mit euch kämpfen oder nicht!"

An der Zuverlässigkeit von Herodots Bericht ist nicht zu zweifeln. Zahlreiche skythenzeitliche Grabfunde von Mittel- und Osteuropa bis nach Zentralasien bestätigen die Angaben des Geschichtsschreibers; es handelt sich dabei nicht nur um Gräber der Skythen selbst, sondern auch um Grabanlagen anderer Völker, die jedoch mit den skythischen Nekropolen in engem Zusammenhang stehen [39]. Die Grabhügel haben oft gewaltige Ausmaße; in den nicht ausgeraubten fand man mehrmals erstaunlich reiche, vor allem aus Gold bestehende Schätze. Die Grabkammer eines solchen Hügelgrabes (Kurgan) ist in der Regel unter der Erdoberfläche angelegt; zuweilen besteht die Anlage aus mehreren Räumen. So etwa öffnete sich beim Čertomlyk-Kurgan im unteren Dnjepr-Gebiet "unter einer mächtigen Aufschüttung mit steinernem Sockel ... ein Schacht, an dessen Ecken Kammern in den Boden vorgetrieben waren. Durch eine davon öffnete sich der Weg in ein großes unterirdisches Gemach, in dessen Wänden kaschierte Nischen als Verstecke dienten. ... In der Kammer, durch die der Gang in die Hauptbestattung führte, waren die Königin (oder die Konkubine) des Herrschers und ein bewaffneter Diener beigesetzt worden" [40].

Auf die wichtigen Unterschiede zwischen den Gräbern verschiedener Gebiete und verschiedener Zeiten braucht hier nicht eingegangen zu werden; sie sind, wie zu erwarten, beträchtlich. So etwa kann man aus einigen Tumuli der Kuban-Gruppe erkennen, daß das Zentrum, die Grabkammer, in der Art eines Zeltes erbaut wurde, wie es Herodot beschreibt [41]. In der russischen Steppe, insbesondere im Dnjepr-Gebiet, ist das Vorbild der Grabanlage dagegen offenbar nicht ein Nomadenzelt, sondern das Haus eines Bauern, eine khāta. Man hat vermutet, dieser Typ könne bis in die Kupferzeit zurückgehen [42]. - Anderseits hat man sogar im Begräbnisbrauchtum der letzten Nachkommen der Skythen und Sarmaten, der Osseten, fast bis in unsere Gegenwart hinein viele Züge entdeckt, die mit Herodots Bericht Ähnlichkeiten aufweisen [43].

---

39) Vgl. vor allem die Übersicht mit reichen Literaturhinweisen bei K. Jettmar, Die frühen Steppenvölker; ferner T. Talbot Rice: The Scythians. London 1957; dieselbe: Die Skythen. Köln 1957; Robert Werner: Schwarzmeerreiche im Altertum. In: Die Welt als Geschichte 17 (1957). S. 221-244. - Von älteren Werken vor allem M. Ebert: Südrußland im Altertum. Bonn und Leipzig 1921, sowie die grundlegenden Arbeiten von M. Rostovtzeff.

40) Jettmar, Die frühen Steppenvölker, S. 24.

41) Vgl. etwa M. Rostovtzeff: Iranians and Greeks in South Russia. Oxford 1922. S. 45 ff. (mit Abbildungen).

42) Rostovtzeff, Iranians and Greeks, S. 92.

43) Vgl. Georges Dumézil: Légendes sur les Nartes. Paris 1930. S. 158 mit Hinweisen auf

Die von Saxo Grammaticus und Snorri beschriebene Bestattung von Fróði und Freyr stimmt so auffallend mit den von Herodot geschilderten skythischen Königsbestattungen überein, daß man an einem Zusammenhang kaum zweifeln kann. Wir finden bei Herodot nicht nur vereinzelte Motive, die aus dem nordischen Überlieferungsbestand allein nicht zu erklären sind, sondern vor allem - was ungleich schwerer wiegt - eine weitreichende Entsprechung des ganzen Motivkomplexes. Das Konservieren des Leichnams und die Umfahrt des Toten durch das ganze Land sowie die hausförmige Grabanlage werden durch die skythische Parallele ohne Schwierigkeit verständlich. Wenn nach Snorri die Schweden erst nach drei Jahren wußten, daß Freyr tot ist, kann dies ebenfalls aus dem skythischen Ritual, und zwar aus der langen Dauer der Bestattungszeremonie erklärt werden. Was Herodot als eine Wiederholung der Bestattung nach einem Jahr bezeichnet, bildete, wenn man die Zahl der geopferten Menschen und Pferde in Betracht zieht, offensichtlich erst den Höhepunkt; leider erfahren wir von Herodot darüber nichts Näheres, aber es scheint nicht ausgeschlossen, daß der Gestorbene dann erst als tot angesehen wurde. Auch Freyr/Fróði ist anscheinend erst nach dem Abschluß der Bestattung wirklich tot; gerade diese Zwischenzeit bedurfte einer Motivierung und führte wohl zu der Erklärung, man habe aus diesem oder jenem Grunde den Tod des Königs verheimlichen wollen.

Nach Freys Tod, doch bevor er allen Schweden bekannt ist, führt nach Snorri Freyja die Opfer weiter. Dieses Motiv ist in einem Mythus nicht sinnvoll, für eine euhemeristische Erklärung an dieser Stelle überflüssig und ohne Bedeutung. Man kann die Vermutung wagen, daß vielleicht auch darin ein Stück Kultpraxis sichtbar wird: nachdem "Freyr" gestorben ist, ruhen zwar seine herrscherlichen Funktionen, denn Fjǫlnir übernimmt nach der Ynglingasaga die Herrschaft erst, als Freyr allgemein als tot gilt; die Durchführung der Opfer, denen vielleicht gerade in dieser langen Zeit zwischen Tod und Abschluß der Bestattung besondere Bedeutung zukommt, liegt in den Händen einer Frau, einer Priesterin vielleicht oder der Königin selbst. Für weitere naheliegende Schlußfolgerungen scheint das germanische Quellenmaterial jedoch zu gering.

Wenn es in der Ynglingasaga heißt, man habe dem toten Freyr "Abgaben" (skattr) dargebracht, so trägt auch das das Gepräge späterer Erklärung. Die Betonung des Motivs deutet darauf, daß dem Toten ungewöhnlich reiche Schätze ins Grab gegeben wurden, was nicht nur zu Herodot paßt, sondern durch die skythischen und skythenzeitlichen Grabfunde mit ihren oft außerordentlich reichen Beigaben bestätigt wird. Hier liegt freilich nur ein gradueller Unterschied zu skandinavischen Funden vor. Dagegen findet die Körperbestattung

---

frühere Arbeiten, insbesondere von V. Müller. S. auch G. Widengren, Die Religionen Irans, S. 165 ff. - Ich erinnere auch an die knappe Schilderung eines Leichenbegängnisses bei den Osseten, die Alexander Puschkin im 1. Kapitel seiner "Reise nach Arsrum" gibt. Der Tote wird auf einen von Ochsen gezogenen zweirädrigen Karren gebettet und in die Berge gefahren, wo er - dreißig Werst von der Siedlung entfernt - beigesetzt werden soll.

Freys, die in grundsätzlichem Widerspruch zur Einführung der Leichenverbrennung durch Odin (im 8. Kapitel der Ynglingasaga) und vor allem zu den ausgegrabenen schwedischen Königsgräbern aus vergleichbarer Zeit steht, eine genaue Entsprechung in skythischen Grabfunden.

Völlig fehlen im Norden Anzeichen einer so grausigen Opferung von zahlreichen Menschen und Pferden, obwohl auch skandinavische Gräber (auch aus späterer Zeit) die Mitbestattung einzelner Menschen und Tiere zeigen und Ibn Fadhlân besonders darüber ausführlich berichtet. Bemerkenswerterweise fanden sich so zahlreiche Roßopfer, wie man sie nach Herodot annehmen muß, gerade in skythenzeitlichen Kurganen des Kuban-Gebietes, wo auch die in Zeltform errichtete Grabkammer ziemlich genau zu Herodots Schilderung paßt. Die großen skythischen Kurgane im Dnjepr-Gebiet, deren Grabkammern dagegen eher einem hölzernen Haus gleichen, zeigen diese Eigenheit der Kuban-Nekropolen in der Regel nicht.

Solche Differenzen schließen es aber auch aus, daß Snorris und Saxos Darstellung mittelbar durch literarische Übernahme auf Herodot zurückgehen. Abgesehen von allen anderen Schwierigkeiten bliebe es dann völlig unerklärlich, weshalb sich einige Motive bei Saxo, andere bei Snorri widerspiegeln, aber erst beide zusammen als Ganzes Herodots Darstellung entsprechen.

Die Wurzel für diese skythisch-nordgermanischen Gemeinsamkeiten muß also tiefer liegen. Wo sie aber ihren Ursprung haben und wie sie im einzelnen zu erklären sind, kann hier nicht untersucht werden, und es scheint fraglich, ob sich überhaupt eine eindeutige Antwort geben läßt [43a].

Es sollen hier nur einige Möglichkeiten angedeutet werden. Die Übereinstimmung in so vielen Einzelheiten setzt voraus, daß ein wirkliches Ritual zugrundeliegen muß; bei der Übernahme einer religiösen Idee allein blieben diese sehr konkreten Zusammenhänge ungeklärt. Damit soll natürlich nicht gesagt werden, hinter beiden Darstellungen könnte nicht auch eine gemeinsame religiöse Idee stehen, im Gegenteil, gerade dies wäre die einleuchtendste Erklärung. - Anderseits stößt die Annahme auf Schwierigkeiten, die Germanen hätten die durch Herodot bezeugte Bestattungsform tatsächlich längere Zeit verwendet, man müßte dann doch wohl noch deutliche Spuren davon in Skandinavien erwarten.

Man könnte folgende Erklärungsmöglichkeiten erwägen:

a. Die germanisch-skythischen Übereinstimmungen gehen in indogermanische Zeit oder eine Epoche zurück, in der Skythen und Germanen oder

43a) Es sei am Rande bemerkt, daß die aus der Gautreks saga, Kap. 2 (ed. W. Ranisch, Berlin 1900, S. 7 ff. und S. 54 ff.) bekannte Sitte, freiwillig seinem Leben durch einen Sprung vom "Geschlechterfelsen" (ætternisstapi) ein Ende zu machen (in der Hoffnung, dadurch sogleich nach Valhall zu gelangen), durch Plinius (Hist. nat. 4,12) und Pomponius Mela (De situ orbis 3,5) gerade auch für die Skythen belegt ist. Vgl. dazu J. Grimm: Deutsche Rechtsaltertümer. [4]1899 (Nachdr. Darmstadt 1955) I. S. 669-675; Axel Olrik og Hans Ellekilde: Nordens Gudeverden. I. København 1926-1951. S. 470 ff. und S. 578 (Parallelen aus skandinavischer Volksüberlieferung).

Prä-Skythen und Prä-Germanen in enger räumlicher und kultureller Verbindung lebten. Die chronologischen und anderen Schwierigkeiten einer solchen Vermutung liegen auf der Hand.

b. Skythen und Germanen oder Prä-Skythen und Prä-Germanen haben - direkt oder durch Vermittlung anderer Völker - die Bestattungsform und vielleicht eine damit verbundene Vorstellung vom Tod und dem Weiterleben der Toten aus einer dritten Kultur übernommen. So hat man etwa einen Zusammenhang der skythischen Begräbnissitte mit den etwa eineinhalb bis zwei Jahrtausende (!) älteren sumerischen Königsgräbern von Ur I und Ur III in Betracht gezogen [44]. Träfe dies zu, so bestünden mehrfache Wege einer Beeinflussung oder Übertragung, die sich im einzelnen kaum genau verfolgen lassen.

c. Dagegen darf man wohl mit hoher Wahrscheinlichkeit ausschließen, daß die Skythen diese Begräbnisform von den Germanen übernommen hätten.

d. Endlich wäre es denkbar, daß die germanisch-skythischen Gemeinsamkeiten auf einen Kultureinfluß zurückzuführen wären, der von den Skythen ausging. In diesem Fall ist es wichtig, in welcher Form eine solche Übernahme stattfinden konnte, und wo eine ausreichende Basis für einen so intensiven Kontakt bestand. Da die längere Verwendung einer der skythischen entsprechenden Bestattungsform durch die Germanen wegen des Fehlens überzeugender archäologischer Funde unwahrscheinlich ist, müßte man annehmen, daß sich in den germanischen Überlieferungen nur ein Reflex eines fremden Bestattungsrituals widerspiegelt. Germanen müßten also eine solche Bestattung kennengelernt - und wahrscheinlich mehrmals miterlebt - haben, und die Kunde von dieser gewiß sehr eindrucksvollen Zeremonie müßte sich noch Jahrhunderte hindurch erhalten haben, ohne daß freilich das Ritual selbst übernommen worden wäre. Wenn man eine solche Bestattungszeremonie dann auf einen germanischen Gott übertrug, so wäre das dadurch erklärbar, daß er bereits dafür prädisponiert war, daß also auch vorher schon sein Tod und seine Bestattung hohe religiöse Bedeutung besaßen und vielleicht in irgendeiner Weise mit dem Kult verbunden waren. Dadurch ergeben sich weitere Kombinationsmöglichkeiten; so könnte etwa die skythische wie die germanische Darstellung auf eine gemeinsame religiöse Idee zurückgehen, die Einzelheiten wären z. B. sekundär unter direktem skythischen Einfluß im Germanischen ausgeprägt worden [44a].

Wir haben mit mehreren Kontaktebenen zwischen Germanen und Skythen (oder mit den Skythen verwandten vermittelnden Völkern) zu rechnen. Das bekannte skythische Grab von Vettersfelde in der Mark Brandenburg, das zumeist in das 6./5. Jahrhundert v. Chr. datiert wird,

44) Robert Werner: Geschichte des Donau-Schwarzmeer-Raumes im Altertum. In: Wolf-D. v. Barloewen [Hg.]: Abriß der Geschichte antiker Randkulturen. München 1961. S. 83-150, hier S. 136.

44a) Mit einer solchen dreieinhalb Jahrtausende überbrückenden Kontinuität einer reli-

bezeugt die Weite skythischer Vorstöße nach Mitteleuropa. Wenn es aber dabei zu Berührungen zwischen Skythen und Germanen gekommen sein sollte, wissen wir doch nicht, ob sie intensiv genug für eine solche Beeinflussung waren.

Eine weit intensivere Berührung zwischen germanischen und nordiranischen Völkern erfolgt vom 3. vorchristlichen Jahrhundert an, seitdem die Bastarnen (sofern sie, was neuerdings zuweilen bezweifelt wird, Germanen waren) und die Skiren von den Karpathen weiter nach Südrußland vordrangen. Von da an leben Germanen und nordiranische Stämme durch Jahrhunderte in engster Nachbarschaft, oft freundschaftlich verbunden, zuweilen einander als Feinde gegenüberstehend. Es sind zwar zumeist bereits sarmatische Stämme, doch gab es zumindest zu Beginn dieser Landnahme auch genügend Kontaktmöglichkeiten mit Skythen, und die Reste der Skythen haben sich noch während der sarmatischen Herrschaft auf der Krim und an der Mündung des Dnjepr halten können. Allerdings erfolgt weithin der Übergang zur sarmatischen Sitte der Leichenverbrennung. In einigen Fällen scheinen sich sarmatische Begräbnisformen jedoch nur graduell von den alten skythischen zu unterscheiden. Ein bedeutender Kulturaustausch während dieser Jahrhunderte seit dem Vordringen der Bastarnen und Skiren ist vor allem durch G. Vernadsky erwiesen worden [45].

Zu erwägen wäre ferner noch eine Beeinflussung zur Zeit der Nordleute in der Ukraine und Südrußland, also etwa vom Beginn des 8. Jahrhunderts an. Das stößt jedoch wiederum auf große Schwierigkeiten; man müßte annehmen, das skythische Begräbnisritual hätte sich in slawisierter Umwelt bis zu dieser Zeit mit allen Einzelheiten lebendig erhalten [46].

Wenn es mir auch unmöglich ist, die Art der Verbindung zwischen dem skythischen Bestattungsritual und der nordgermanischen Überlieferung im einzelnen zu erklären und eine der genannten Möglichkeiten als sicher zu erweisen oder auch nur wahrscheinlich zu machen, so bleibt die Tatsache eines Zusammenhanges selbst davon doch unberührt. In der gelehrten isländischen Urgeschichte, insbesondere auch in der Ynglingasaga, wird zwar mehrmals auf Verbindungen mit Südrußland und sogar Skythien hingewiesen; es scheint jedoch sehr zweifelhaft, ob hier wirklich Reminiszenzen an alte Kulturverbindungen vorliegen [47]. Eine solche Annahme bedürfte jedenfalls erst sehr sorgfältiger Überprüfung.

Anderseits stehen die von mir angenommenen skythisch-germanischen Gemeinsamkeiten nicht vereinzelt da. So ist schon mehrmals, vor allem von Georges Dumézil, hervorgehoben worden, daß zwischen Germanen, Skythen (oder ihren Nachfahren) und Kelten besonders enge Übereinstimmungen in Sagenthemen nachweisbar sind. Nach Dumézil ist zwar ein großer Teil der Kongruenzen auf der Grundlage gleichartiger sozialer Verhältnisse unabhängig voneinander erwachsen [48], aber das vermag kaum alle Zusammenhänge zu erklären. Am bekanntesten und auffallendsten sind die ossetischen Nartenerzählungen von Soslan und Syrdon, die dem nordischen Balder-Loki-Mythus in zahlreichen Einzelheiten entsprechen. Der Vergleich zwischen dem nordischen Mythus und ossetischen Heldengeschichten beruht auf der Annahme, daß in den Narten mythische Elemente und Erinnerungen an bestimmte skythische Götter bis in unsere Zeit bewahrt geblieben sind [49]. Es ist vielleicht kein Zufall, daß Dumézil, nachdem er die verschiedenen Möglichkeiten erörtert hat, die für eine Erklärung des Zusammenhanges in Betracht zu ziehen sind, ebenfalls feststellen muß: "Sagen wir es rund heraus: Wir sind nicht in der Lage, eine wirklich wahrscheinliche Lösung beizubringen" [50].

Dumézils Vergleichsbasis liegt aber insofern günstiger, als er die Übereinstimmungen zwischen Loki und Syrdon auf eine "totale Entsprechung zwischen zwei Typen, noch dazu zwei komplexen Typen" [51] zurückführen kann; ich mußte umgekehrt gerade davon ausgehen, daß die gewohnte typologische Zuordnung Freys zumindest unsicher ist, er jedenfalls nicht einfach als "sterbende und wiederauferstehende Vegetationsgottheit" aufgefaßt werden kann. Die Übereinstimmung mit dem skythischen Bestattungsritual sagt zunächst noch nichts über den Typus "Freyr" aus. Immerhin: Die Identität von Freyr und Fróði, von mir vorher nur als Arbeitshypothese angenommen, wird durch Herodots Zeugnis gesichert, und damit steht fest, daß auch Fróði ein Gott sein muß.

---

giösen Idee rechnet Franz Rolf Schröder, wenn er die Szene im 8. Kapitel der Volsunga saga, in der Sigmundr und Sinfjǫtli mit einem Schwert die Steine zersägen und sich auf diese Weise aus dem Grab befreien, in dem sie gefangen sind, mit den Königsgräbern der Mesilim-Zeit in Kisch (nördlich Babylon) und den Schachtgräbern aus der Zeit der I. Dynastie von Ur in Zusammenhang bringt. (F. R. Schröder: Sinfjötli. In: Hommages à Georges Dumézil. Bruxelles 1960. S. 193-200).

45) G. Vernadsky: Der sarmatische Hintergrund der germanischen Völkerwanderung. In: Saeculum 2 (1951). S. 340-392. - H. W. Haussig hält es in den Anmerkungen zur deutschen Herodot-Ausgabe (vgl. o. Anm. 38), S. 685 f. für möglich, daß auch schon in skythischer Zeit ein Handelsaustausch zwischen Skythen und Skandinaviern am Dnjepr, vielleicht in der Gegend der Stromschnellen von Dnjepropetrowsk, stattfand.

46) Aus der Ukraine sind allerdings skandinavische Holzkammergräber bekannt, s. T. J. Arne: Skandinavische Holzkammergräber aus der Wikingerzeit in der Ukraine. In: Acta Archaeologica 2 (København 1931). S. 285-302. - Nach T. Talbot Rice, Die Skythen, S. 189, übernahmen die Slawen wesentliche Teile des skythischen Grabrituals, darunter auch die Mitbestattung der (noch lebenden) Gemahlin des Toten. Eben das berichtet auch Ibn Rustah von der oben (Anm. 36) erwähnten Bestattung bei den Rus.

---

47) Scythia magna wird in der isländischen Literatur öfter durch Svíþjóð en mikla (en kalda) wiedergegeben; auch in der Ynglingasaga findet sich dieser Begriff. Über weitere Zusammenhänge mit gelehrter Literatur vgl. vor allem Andreas Heusler: Die gelehrte Urgeschichte im altisländischen Schrifttum. Berlin 1908. Bes. S. 43 ff. - Anderseits kann man es mit Heusler (S. 101) aber auch für vermessen halten, die Möglichkeit, daß "sich in der gelehrten Urgeschichte der Isländer ein Stück alter Sage und damit geschichtlicher Wahrheit" berge, rund heraus zu verneinen.

48) Georges Dumézil: Loki. Darmstadt 1959. S. 208 f. mit weiteren Hinweisen.

49) Dumézil, Loki, S. 127.

50) Dumézil, Loki, S. 201.

51) Dumézil, Loki, S. 204 f.

Es wurde oben betont, daß es kein sicheres Zeugnis für Freys Wiederkehr gibt; es findet sich aber auch kein Beleg, der ihn mit Sicherheit als sterbenden Gott erweist. Die Angaben der Ynglingasaga könnte man bezweifeln; im 9.Kapitel sterben auch Odin und Njörd,und zumindest Odin wird kaum zu den sterbenden Gottheiten gezählt werden dürfen. Es wäre also denkbar, daß der Tod Freys ebenso wie der Odins nichts anderes als eine euhemeristische Erklärung ist,die den angeblichen Gott als später deifizierten Sterblichen darstellen will.

Die Übereinstimmungen mit dem skythischen Totenritual sichern aber Freys Charakter als sterbende Gottheit. Freyr muß schon lange vor Snorri mit diesem so eindrucksvollen Zeremoniell in Verbindung gebracht worden sein, einem der großartigsten Bestattungsrituale der antiken Welt überhaupt. Das aber ist nur verständlich, wenn Freyr auch schon vorher ein sterbender Gott war, ja, wenn sein Tod nicht nur einen wesentlichen Teil der Freyr-Mythen bildete,sondern auch große Bedeutung für das praktische religiöse Leben besaß. Die Vorstellung vom Tode Freys muß das Verhältnis der Menschen zu diesem Gott in besonderer Weise geprägt haben.

Die Grabstätte des Gottes,der nach der Ynglingasaga Ahnherr eines großen Königsgeschlechtes ist, könnte das äußerlich sichtbare Zeichen des für Königshaus und Volk offenbar hochwichtigen Ereignisses sein: des Todes und der Einhügelung des Gottes. Ähnliche Bedeutung haben nicht nur die Königsgräber am Dnjepr für die Skythen besessen; auch im Hunnenschlachtlied klingt eine Vorstellung an, die wohl ähnlich zu verstehen sein wird. Als Hlǫđr von seinem Halbbruder Angantýr die Hälfte der Herrschaft seines toten Vaters Heiđrekr fordert, da verlangt er ausdrücklich (St. 9,3 ff.): [Hafa vil ec] grǫf þá ina góđo, er stendr á gǫto þióđar,/ steinn þann inn fagra, er stendr á stǫđom Danpar. Für den König muß also der Besitz des Grabes außerordentlich wichtig sein; konnte vielleicht gerade der Besitz des Grabes den Herrschaftsanspruch des Halbbruders, dem Gizurr vorwirft, þýiar barn und hornungr zu sein, legalisieren?

Unser Vergleich hat uns zu keinem endgültigen Ergebnis über das Wesen Freys geführt; er sichert aber Freyr als sterbende Gottheit und erweist seinen Tod und seine Bestattung als wichtige Elemente des Mythus und wohl auch des Kults. Das aber soll die Grundlage einer an anderer Stelle vorzunehmenden Untersuchung über den Tod Freys sein, und nur aus diesem weit umfassenderen Zusammenhang wird die volle Bedeutung von Freys Bestattung sichtbar werden.

Es wird dort die Konsequenz aus der Tatsache zu ziehen sein, daß Freyr stirbt, ohne wiederzukehren. Daß dies nicht nur auf Überlieferungsverluste zurückzuführen ist, sondern daß der Begriff "sterbende und wiederkehrende Vegetationsgottheit" überhaupt einer Revision zu unterziehen ist, geht aus einem Vergleich mit eben den Überlieferungen des Alten Orients hervor, aus denen dieser Begriff abgeleitet wurde. Auch dort bildet häufig, und zwar gerade in den ältesten Traditionen,der Tod des Gottes das zentrale Ereignis des

Mythus,nicht seine Wiederauferstehung oder Neugeburt. Die Folgerungen für die germanische Religionsgeschichte sind beträchtlich; es braucht nur daran erinnert zu werden,daß auch Balder stirbt, aber nicht wiederkehrt. Eben dies galt als eine besondere Schwierigkeit in der Deutung dieses Mythus.

Wenn Freys Tod und seine Bestattung Ereignisse von solcher religiösen Bedeutung waren, so könnte man annehmen, daß der Tod eines von Freyr abstammenden Königs überhaupt, nicht nur das Königsopfer, mit dem Tod des Gottes in einem engen Sinnzusammenhang steht. Sollte nicht von daher die merkwürdige Tatsache zu erklären sein,daß in der langen und vielleicht sogar aus politischen Gründen etwas zurechtgerückten genealogischen Reihe des Ynglingatal nicht etwa die Taten der Vorfahren gerühmt, sondern nur ihr Tod und ihre Bestattung beschrieben werden?